



TAOISMUS UND BUDDHISMUS ZUR ZEIT DER TRENNUNG VON NORD UND SUD^a

VON O. FRANKE

Wie die Zeit der Trennung von Nord und Süd, d. h. das 4. bis 6. Jahrhundert, eine Periode der völkischen Wandlung und Synthese gewesen ist, so hat auch das Geistesleben die gleichen Wirkungen in kaum geringerem Maße erfahren. Das erkennt man natürlich am leichtesten an den drei großen Weltanschauungssystemen, von denen uns hier die beiden weniger überlieferungsgebundenen näher beschäftigen sollen.

Wenn im Süden Konfuzianismus, taoistische Mystik und sogar Buddhismus ineinanderflossen, während im Norden eine viel schärfere Scheidung zwischen ihnen bestand, so darf dabei nicht übersehen werden, daß wie dort so auch im Süden der Taoismus immerhin auch seine eigenen Wege ging. Leider sind wir über die Entwicklung dieses immer bedenklichere Formen annehmenden Systems sehr mangelhaft unterrichtet, und es besteht wenig Hoffnung, die Lücken einmal ausfüllen zu können. Es läßt sich nicht erkennen, wie das Magiertum der Nach-Han-Zeit zu der von Dschang Dau-Ling¹ und seinen Nachkommen geschaffenen Organisation (s. I, 419f.) stand, ob sich hier überhaupt eine Verbindung fortsetzte oder ob die Stellung der Dschang-Sippe nur von lokaler Bedeutung blieb. Daß die Magier, die mit ihren Zauberkünsten bei den leicht zu betörenden Massen einen empfänglichen Boden fanden, mehrfach ihren Einfluß benutzten, um mit brutalsten Mitteln politische Macht zu erlangen, haben wir früher beobachten können. Von ernsthaftem Suchen nach philosophischer Erkenntnis oder wirklicher Lebenskunst, wie wir sie bei Lau Dsi, Dschuang Dsi und deren Nachfolgern finden, ist hier nichts mehr zu spüren. Alles geht nur um Erlangung des Lebenselixirs, um Verwandlungskünste, übernatürliche Leistungen und vor allem um Wahrsagungen über die Zukunft auf zahllosen astrologischen und anderen Wegen, dabei durchdringt eine zügellose Phantasie in Darstellung und Kultushandlungen die gesamte Wirksamkeit. Berührungspunkte mit dem Buddhismus ergaben sich zunächst sehr viele, aber vielleicht lag gerade darin die Ursache für die bald aufkeimende, durch Eifersucht genährte bittere Feindschaft gegen die fremde Lehre, wie sie namentlich im nördlichen We öfters zum Ausbruch kam. Auch gegen den Konfuzianismus verhielt sich diese Art von Taoismus, soweit wir wissen, zum Teil stark ablehnend, die eigentliche Staatslehre wagte er freilich niemals anzutasten, hier war das Literatentum unangreifbar. Nur wenige Namen von Bedeutung treten aus dieser trüben Sphäre des chinesischen Geisteslebens heraus. Die taoistische Überlieferung weiß viel wunderbare Dinge von einem

^a Der obige Aufsatz ist dem voraussichtlich im Laufe dieses Jahres erscheinenden zweiten Bande von des Verfassers „Geschichte des chinesischen Reiches“ entnommen. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlages Walter de Gruyter & Co.

Go Hüan zu erzählen, dessen Persönlichkeit aber sehr fragwürdiger Art ist. Eine Schilderung seiner Taten findet sich im Schen-Siën Dschuan² (Kap. 7, fol. 7 v^o ff.), einem Werke, das einem anderen Wundermanne, Go Hung³ (s. unten) der Dsin-Zeit, zugeschrieben und von der chinesischen Kritik für echt gehalten wird. Danach soll Go Hüan⁴, auch mit seinem Beinamen Go-Hiau-Siën⁵ oder Go Siën-Wong⁶ genannt, zur Zeit der drei Reiche (im 3. Jahrhundert) in Wu, und zwar in den Bergen nördlich der Stadt Tiën-Tai⁷ in Tschekiang, oder in den östlich vom Po-Yang⁸-See oder noch anderen, gelebt und auf Einladung des Kaisers zeitweilig in der Hauptstadt gewesen und Wunder getan haben. Die Geschichte von Wu weiß nichts von ihm, und die erwähnte Schilderung ist nur eine Reihe phantastischer Märchen. Er konnte Krankheiten heilen, Dämonen bezwingen, jahrelang ohne Nahrung leben, auf einem Haufen brennenden Reisigs sitzen, ohne daß nur seine Kleider anbrannten, oder in einem Bache schlafen, ohne naß zu werden, auf Verlangen Regen machen und vieles andere. Das wichtigste von allem war seine Fähigkeit, den berühmten Zauberstoff des „neunfachen Zinnobers“ (Giu Dan⁹) herzustellen, jenes Kunststück der taoistischen Alchemie, das durch Kochen bestimmter Stoffe durch neun Wandelzustände hindurch schließlich zu eßbarem Gold (Gin Dan¹⁰) wurde und durch dessen Genuß man das Leben beliebig verlängern konnte. Schließlich verschwand er in einem brausenden Sturm unter Zurücklassung seiner geschlossenen Kleider.

Bekannter noch und geschichtlich greifbarer als Go Hüan ist sein Großneffe Go Hung³ im 4. Jahrhundert. Die Familie stammte aus Wu und war nach der Vernichtung dieses Staates in die Dienste der Dsin-Herrscher getreten, blieb aber im Süden: auch Go Hung³ erhielt i. J. 326 durch den mächtigen Minister Wang Dau¹¹ einen Beamtenposten. Er war nach seiner Lebensbeschreibung (Dsin Schu Kap. 72, fol. 13r^o ff.) durchaus konfuzianisch gebildet und in den kanonischen Schriften wohlbewandert, studierte dann aber das Tao ganz nach der Art seines Großheims und betrieb die von dessen Schüler übermittelte Zauberverweisheit und Herstellung des „Gold-Zinnobers“. Er wird oft mit seinem taoistischen Beinamen Bau-Po Dsi¹² genannt, und auch das Hauptwerk, das er hinterlassen hat, trägt diesen Titel. Nach seiner Form sollte man allerdings annehmen, daß dies von seinen Schülern verfaßt sei, denn jeder Abschnitt beginnt mit den Worten: „Bau-Po Dsi¹² sprach“. Große Teile sind auch Zwiegespräche zwischen Bau-Po Dsi¹² und einem Ausfrager oder Gegner. Go Hung³ gab den Konfuzianern an Gelehrsamkeit nichts nach, war aber aus den Bahnen der Orthodoxie hinausgetreten und hielt das ganze Moral- und Formen-System des Konfuzius für banale Äußerlichkeiten und flache Nützlichkeits-Maximen, die an den großen Lebensfragen vorbeigingen. Aber er blieb dabei nicht stehen, sondern glaubte, die letzteren in der phantastischen und grobsinnlichen Weise seines Großheims, d. h. mit Zauberei und Alchemie, lösen zu können. Der Kern seiner Lehre ist: Herstellung des „Gold-Zinnobers“ zur Verewigung des Lebens und Umwandlung des Individuums in ein Schen-Siën¹³, d. h. in eins jener halb- oder ganz-göttlichen

Wesen, die auf hohen Bergen, im Äther oder auf den Sternen wohnen. Die Ethik spielt insofern in das System hinein, als gute Handlungen nötig sind, um das Lebenselixir wirksam zu machen und die Umwandlung in ein Schen-Siën¹³ zu ermöglichen. Hier zeigt sich bei Go Hung³ die erste Hindeutung auf einen Richter im Jenseits, der die Handlungen der Menschen prüft und wägt. „Im oberen Himmel“, sagt er (Kap. 1, Abschn. 3 fol. 15v⁰ Ausg. der hundert Philos.), „ist der über die Lebenschicksale waltende Geist (Si Ming Dschī Schen¹⁴), der die Verfehlungen und Übeltaten der Menschen mißt. Bei den großen unter den bösen Handlungen bestimmt er ihre Aufzeichnung, bei den kleinen Verfehlungen die Verrechnung, so daß in Gemäßheit des Gewichtes der Taten ihre Anzahl bestimmt wird“. „Wer ein auf der Erde wohnender Schen-Siën¹³ werden will, muß dreihundert gute Taten nachweisen; wer ein im Himmel wohnender Schen-Siën¹³ werden will, zwölfhundert gute Taten.“ Die Verrechnung erfolgt dann nach einer bestimmten Methode. Die Umwandlung selbst wird wieder ganz primitiv-materialistisch vorgestellt: das körperliche Individuum fährt aus seiner geschlossenen Kleiderhülle heraus und steigt, auf einem Drachen oder einem Kranich oder einer Wolke reitend, oder als Vogel fliegend, in die lichten Höhen hinauf. Stellenweise findet man auch einen Geistmenschen, der seine körperliche Hülle zurückläßt wie ein ausgeschlüpftes Insekt seine Larve und in die Welt der Schen-Siën¹³ eingeht. Das ist ein weiterer Schritt von Lau Dsīs Wort: „Alle Dinge, wenn sie ihre Entwicklung durchlaufen haben, kehren zu ihrer Wurzel zurück“ (Dau-Dê Ging 16). Über die Bereitung des Lebenselixirs durch die neun Wandlungen der Stoffe im Laufe von drei Jahren und seine dann eintretende Wirksamkeit verbreitet sich Go Hung³ in seinen alchemistischen Darlegungen sehr ausführlich. Die Taoisten fanden mit ihrer Weisheit überall Anhänger, bei den Massen sowohl wie beim Hofe und den hohen Beamten, und bis zum heutigen Tage lebt ihre magische Kunst in den Tiefen des chinesischen Volkes. Die Literaten, soweit sie dem Zauber des materialisierten Tao nicht erlagen, bekämpften die schwarzen Künste auf ihre Art, indem sie die Wirkung des Gold-Zinnobers wie die Möglichkeit, ein Schen-Siën¹³ zu werden, summarisch leugneten, da Konfuzius nichts darüber gesagt habe und in den kanonischen Büchern nichts davon enthalten sei. Go Hung³ hatte es nicht schwer, dieses Argument zu widerlegen, und griff darüber hinaus die ganze konfuzianische Lehre als ein an der Oberfläche haftendes, geringwertiges System an. „Was in den kanonischen Büchern nicht enthalten ist“, erwidert er seinem Gegner, „ist eine unbegrenzte Menge, und was Konfuzius nicht gesagt hat, auch nicht wenig. Ein Zehntausendstel davon will ich Euch kurz andeuten, obwohl ich mich vor Lachen kaum werde halten können“. Er führt dann einiges aus der Sternkunde, aus der Kosmologie, der Tonlehre u. a. an, das niemand bestreiten könne und doch nicht in den Büchern enthalten sei. Er weist andererseits auf das I Ging hin, das auch zu den kanonischen Büchern gehöre und vieles von den Lehren über das Tao enthalte. (In der Tat war dies eine Hauptquelle, aus der die magischen Elemente in den Konfuzianismus des Südens eindringen.) Dann aber rechnet er mit dem

gesamten Konfuzianismus und Literatentum als System ab. „Konfuzius ist der Heilige der Literaten, aber Lau Dsi ist der Heilige derer, die das Tao erlangt haben. Die Lehre der Literaten ist oberflächlich und leicht zu durchschauen, darum sind ihre Anhänger zahlreich, der Sinn des Tao aber liegt in der Tiefe und ist schwer zu begreifen, darum sind derer, die es erfahren, wenige. Das Tao ist die Quelle der zahllosen Einzeldinge, das Literatentum ist der Strom der großen Unkompliziertheit“ (a. a. O. Abschn. 8 fol. 2v⁰). Und: Konfuzius war zwar ein Heiliger für die Tagesfragen seiner Zeit, aber er war nicht imstande, sich an den Gedanken des Nicht-machen (Wu We¹⁵, s. I, 203) zu halten. Lau Dsi hat ihn gewarnt und ihm gesagt: „Ein guter Kaufmann verbirgt seine Schätze so, daß es scheint, es wäre leer bei ihm, und ein Edler entwickelt seine Tätigkeit so, daß es scheint, er wäre dumm. Tut ab Euren hochmütigen Sinn und Eure zahlreichen Bestrebungen, Euren äußeren Schein und Eure ausschweifenden Pläne, das alles hat keinen Nutzen für Euch. (Die Worte soll Lau Dsi bei seinem unbeglaubigten Zusammentreffen mit Konfuzius gesprochen haben. Schi Gi, Kap. 63 fol. 2r⁰). Daran kann man erkennen, daß Konfuzius sich nicht frei gehalten hat von ordinärer Gesinnung und kein Mensch war, der sich mit der Vergöttlichung beschäftigte.“ Go Hung³ sieht mit Recht im Tao den gemeinsamen Ausgangspunkt von Konfuzianismus und Magie, aber der erstere ist ihm ein entarteter Zweig, die letztere der ursprüngliche Stamm mit der Wurzel (vgl. I, 206). „Die Tao-Lehre ist die Wurzel des Konfuzianismus, der Konfuzianismus ein Zweig der Tao-Lehre“, antwortet er auf eine Frage. Und den Unterschied zwischen beiden formuliert er folgendermaßen: „Die Lehre vom richtigen Hinauf- und Hinuntergehen, vom richtigen Nach-oben- und Nach-unten-Sehen, die dreitausend Regeln über die dreitausend Arten der richtigen Körperbewegungen, die Fertigkeit des richtigen Angreifens und Verteidigens, des Vorstoßens und Andrängens (in polemischen Auseinandersetzungen), die Prinzipien der Herabsetzung der eigenen Person und des Betonens der Gerechtigkeit, die Angelegenheiten der Riten und Musik bei Freude und Traurigkeit, die Pläne zur Ordnung der Regierung und zur Ausgleichung der Sitten, das ist das, was den Konfuzianern das wichtigste ist. In allen Äußerlichkeiten das Wissen abtun, alle Kunstgriffe und Listen ausmerzen, den Reichtum verachten und die Vornehmheit beiseite setzen, sich von allen Beeinflussungen freihalten, sich nicht sorgen in der Not und sich nicht mühen um Erfolg, nicht traurig sein bei Kränkungen und sich nicht freuen an Ehrungen, das ist das Wesen der Taoisten. Die Konfuzianer bringen Opfer dar, um Glück zu erbitten; die Taoisten tun das Rechte, um das Falsche abzuwehren. Was die Konfuzianer lieben, ist Macht und Vorteil; was die Taoisten schätzen, ist Wunschlosigkeit“ (a. a. O. Abschn. 10 fol. 20v⁰f.). Go Hung³ hat die Schwäche des in den Formen aufgehenden Konfuzianismus als eines sozialen und politischen Organisationsplanes richtig erkannt, aber was er an metaphysischem Inhalt bietet, genügt nicht, um höhere geistige Bedürfnisse zu befriedigen. Auch die Gründe für den großen Anhang der Literaten sieht er, aber er unterschätzt die Anziehungskraft jedes Formsystems für die dem Denken

abgeneigte Masse. Wenn es auch den Taoisten trotz des „schwer zu begreifenden Sinnes des Tao“ gelang, im Volke immer wieder starken Zulauf zu finden, so war das Lockmittel dabei der nämliche Zweck, den Go Hung³ dem Opfer der Konfuzianer zuschrieb. Bau-Po Dsi¹² hat zweifellos einen starken Einfluß in dieser Richtung ausgeübt: seine alchemistischen Geheimkünste und seine ausführlichen Angaben über die Schen-Siën¹³ haben nicht zum wenigsten zur Bildung jenes „Vulgär-Taoismus“ beigetragen, der sich trotz aller Bspöttelungen ohne Unterbrechung erhalten hat und in den allmählich viel uraltes religiöses Volksgut aufgenommen worden ist (vgl. I, 203). Mehr noch als das, was Kou Kiën-Dschī¹⁶ im Norden war, dürfte Go Hung³ im Süden gewesen sein.

Nicht so wirksam als populärer Taoist wie als Gelehrter und Beherrscher von Wahrsagekunst und Astrologie war Go Hung³ Zeitgenosse Guo Po¹⁷ (276 bis 324). Seine Lebensbeschreibung (Dsin Schu, Kap. 72 fol. 1r⁰ ff.) berichtet viel Wunderbares über seine Prophezeiungen, aber wenig von kosmologischen Spekulationen oder alchemistischen Experimenten. Er war konfuzianischer Literat, gehörte aber nicht zur Orthodoxie und hat auch als solcher einen berühmten Namen erlangt. Seine glänzende Laufbahn aber, allerdings auch sein tragisches Ende, verdankte er seinen von Glück begünstigten Wahrsagungen. Er wurde zur Zeit der Umsiedelung der Dsin nach dem Süden in Folge des Ruhmes seiner Leistungen der gesuchte und hochgeschätzte Berater der Regierung. Wang Dau¹¹, der Vertraute von Si-Ma Jui¹⁸ (dem späteren Kaiser Yüan Di¹⁹), zog ihn bei allen Untersuchungen und Maßnahmen hinzu und pflegte seine vom Chronisten offenbar liebevoll ausgeschmückten Orakelsprüche genau zu befolgen. Als dann Si-Ma Jui¹⁸ als Statthalter von Yang Dschou²⁰ die Stadt Giën-Ye²¹ zu seiner Residenz machte, wurde Guo Po¹⁷ ebenfalls angewiesen, das Schafgarben-Orakel zu befragen, und er sagte ihm die kommende Kaiserwürde in phantastischer Weise voraus. Schließlich sollten aber seine prophetischen Erfolge ihm selbst den Untergang bringen. Er befand sich bei Wang Dun²², als dieser seinen zweiten Aufstand gegen den Dsin-Kaiser plante. Die wiederholten Anfragen des Gewaltigen nach dem Ausgange des Unternehmens beantwortete das Orakel alle mit einem ungünstigen Bescheide. In seiner Wut ließ Wang Dun²² den Unglückspropheten i. J. 324 festsetzen und hinrichten. Bald danach starb auch der vom Kaiser Ming Di vernichtete Rebell.

Guo Po¹⁷ ist nicht, wie Go Hung³, ein ausgesprochener Gegner des Konfuzianismus, sondern ein Vermittler zwischen ihm und der Magie, also einer von denen, die zur Umbildung des konfuzianischen Systems in den Südstaaten beigetragen haben. Indessen ist er es auch gewesen, der eine beträchtliche Ausweitung des Taoismus durch Systematisierung und Weiterentwicklung der Geomantik (Fong-Schui²³, d. h. „Wind-Wasser-Verhältnis“) herbeigeführt hat. In dem kleinen Werke Dsang Schu²⁴ über die Anlage von Grabstätten, das, allerdings ohne ausreichenden Grund, Guo Po¹⁷ zugeschrieben wird, in seiner heutigen Form jedenfalls erst viel später auftaucht, heißt es zur Erklärung des Begriffs Fong-Schui, nachdem dargelegt ist, daß „einen Toten beerdigen heißt

ihn auf dem Lebensodem dahinfahren lassen“: „Wenn der Lebensodem auf dem Winde dahinfährt, so wird er zerstreut; wenn er aber am Wasser eine Grenze findet, dann wird er zurückgehalten. Die Alten faßten zusammen, um die Zerstreung (im Winde) zu verhindern; sie sorgten für Bewegung (im Wasser des Baches oder Flusses), um die Zurückhaltung zu erreichen. Darum spricht man von Wind und Wasser“. Die Geomantik ist also nur eine Auswirkung des kosmischen Gedankens der Chinesen; die kosmischen Urkräfte des Yin und des Yang (I, 297), die Stellung der Gestirne, die Gestaltung der Erdoberfläche an einer gegebenen Stelle, bestimmt durch Berge und Wasser, der Zutritt der günstigen und ungünstigen Winde, alle lebendigen Kräfte von Luft und Erde und schließlich das Wohlbefinden der flüchtigen Seelen der Verstorbenen wie das der lebenden Menschen stehen in einem unlöslichen Zusammenhange miteinander; es ist also notwendig, bei der Anlage einer Grabstätte wie bei der von Gebäuden, in denen Menschen wohnen oder wirken sollen, diesen Zusammenhang zu beachten, und Sache des Geomantikers ist es, Plätze zu finden, wo die Bedingungen für ein richtiges Zusammenwirken vorhanden sind oder doch künstlich hergestellt werden können. Diese Vorstellungen des Fong-Schui²³ reichen natürlich ebenso in das hohe Altertum hinauf wie ihre Lebenswurzel, der kosmische Gedanke, aber von wirklichen Organisatoren der Lehre sind erst Guo Po¹⁷ und, in geringerem Maße, der berühmte Astrologe, Wahrsager und Wundermann Guan Lo²⁵ für uns faßbar. Der letztere muß nach seiner Lebensbeschreibung im We Dschü²⁶ (Kap. 29 fol. 25v⁰) etwa von 209 bis 256 gelebt haben, gilt als erster Gelehrter der Geomantik, hat aber nichts Geschriebenes hinterlassen. Guo Po¹⁷ wird, übrigens auch die ganze Wissenschaft der Geomantik, von den Konfuzianern als einer der Ihrigen geachtet; bereits früher wurde erwähnt, daß er außer der phantastischen Erdbeschreibung Schan-Hai Ging²⁷ auch das nach Kategorien geordnete alte, aus der Dschou-Zeit stammende Wörterbuch Êrh-Ya²⁸ kommentierte, das später sogar zeitweilig in den konfuzianischen Kanon aufgenommen wurde. Auch das Mu Tiën Dsi Dschuan²⁹ (I, 147) und die „Elegien von Tschu“ (Tschu Tsi³⁰, s. I, 296) hat er kommentiert herausgegeben.

Die taoistische Überlieferung zählt noch eine Reihe von Patriarchen auf, die im 4., 5. und 6. Jahrhundert einander eine Anzahl von Lehrbüchern übermachten, in denen ihre Geheimlehren enthalten waren. Diese Bücher waren meist übernatürlichen Ursprungs und auf übernatürliche Weise empfangen. Ihre Verfasser dürften zum größten Teile Go Hüan⁴, Go Hung³ und ihre Nachfolger gewesen sein, vielleicht haben diese auch Vorgänger im 3. und 2. Jahrhundert gehabt, indessen Zuverlässiges bekannt ist hierüber nicht. Sicher bildet aber diese Mysterien-Literatur der Vor-Tang-Zeit den Grundstock des später entstehenden taoistischen Kanons, der ganz nach dem Vorbilde des buddhistischen geformt worden ist. Vielleicht ist diese Literatur auch schon durch die dhāraṇī der Buddhisten, ihre Zauberformeln und Talismane beeinflusst, obwohl die eigentliche Tantra-Lehre erst erheblich später in China verbreitet worden ist. Wir wissen jedenfalls — und mehrere Beispiele haben wir

kennengelernt —, daß neben den Taoisten zahlreiche indische Mönche an den Fürstenhöfen im Norden wie im Süden als Wahrsager und Zauberer tätig und geschätzt waren.

Denn der Sturm des Buddhismus, der, wie schon gesagt wurde, zur Dsin-Zeit gewaltig anzuschwellen begann, trug vielerlei Dinge mannigfacher Art ins Land. Für die Geschichte des chinesischen Buddhismus sind die nächsten Jahrhunderte nach dem Sturze der Han ein inhaltsvolles und wichtiges Kapitel. In dieser Zeit organisierte sich die Kirche mit ihren zahllosen Klöstern, im ganzen Reiche vollzog sich die Übersetzung der heiligen Schriften aus den indischen Sprachen in das Chinesische, bildete sich der buddhistische Kanon mit seiner riesigen Literatur. Und es war nicht nur die fremde Religion, die in China die Geister eroberte, sondern auch der Reichtum an sonstigen Gütern des indischen und mittelasiatisch-hellenistischen Geisteslebens. Allein die erste Bekanntschaft mit anderen Kultur- und Literatur-Sprachen mußte eine neue Gedankenwelt öffnen, und indem diese Sprachen den Chinesen das System der Lautschrift vor Augen stellten, konnte ihnen zum ersten Male eine Anschauung vom Wesen ihrer eigenen Sprache kommen, woraus dann die Fähigkeit erwuchs, die von ihnen gesprochenen Laute als solche zu erfassen und mit den ihnen zu Gebote stehenden dürftigen Mitteln darzustellen. Auch den metaphysischen Bedürfnissen der anspruchsvolleren Geister, denen die wunderlichen taoistischen Mysterien nicht genügten, kam die indische Philosophie des Mahāyāna-Systems, jener in den Berg-Landschaften am oberen Svat, dem alten Udyāna, im 2. Jahrhundert entstandenen, mit syrisch-persischen, vielleicht auch mit christlichen Elementen durchsetzten Umprägung des ursprünglichen Buddhismus, mit ihrer Idee der „Leerheit“ entgegen, die in der riesigen Literatur der prajñāpāramitās (d. h. der „Weisheit, die zum jenseitigen Ufer gelangt ist“) ihre schulmäßige Verarbeitung gefunden hat und die sich doch auch wieder mit den Grundgedanken Lau Dsīs berührte. Damit wurde eine spitzfindige Begriffsdiagnostik in das chinesische Denken eingeführt, die ihm bis dahin fremd gewesen war. Andererseits haben die dhāraṇī (Zauberformeln), aus denen sich dann die Tantra-Lehre entwickelte, auch den Taoismus der gröberen Art stark beeinflußt und bereichert. Wie bereits bemerkt wurde, hat sich auch der Konfuzianismus dem Eindringen buddhistischer Elemente nicht entziehen können, weder in seinem Kultus noch in den Endzielen seiner Ethik. Schon die Volksreligion, die, abgesehen von vielem anderen, allein durch die Lehre von der sukhāvati, dem „westlichen Paradiese“, von Amitābha, dem Erlöser, und von Avalokiteśvara, dem gütigen Helfer, der zur weiblichen Guan-Yin umgeformt wurde (s. unten), eine ungeheure Bereicherung erfuhr, hat ihn dazu genötigt, den neuen Vorstellungen Rechnung zu tragen und manches sogar — z. B. die Lehre von Lohn und Strafe im Jenseits — stillschweigend in den Staatskultus zu übernehmen. Auch die Statuen seiner „Heiligen“ und „Weisen“, die lange Zeit hindurch seine Tempel schmückten, waren buddhistischen Ursprungs. Mögen immerhin schon in der vorbuddhistischen Zeit Darstellungen von Konfuzius vorhanden gewesen sein, die wirklichen

Statuen von ihm und seinen Schülern waren denen der buddhistischen Klöster nachgebildet; das Literatentum würde sich ihrer sonst auch nicht in seiner Verachtung der fremden Lehre zum größten Teile später wieder entledigt haben. Der Taoismus vollends hat seine gesamte kultische Organisation, seine Tempel und einen großen Teil der Kultformen, ja sogar die Anordnung seines literarischen Kanons dem Buddhismus entlehnt. Dafür hat freilich auch wieder der fremde Gast sich in weitem Maße den religiösen Formen und Vorstellungen des Landes angepaßt: er hat dem Taoismus, namentlich zu Anfang, die Terminologie bei der Übersetzung seiner Schriften, dem Konfuzianismus wichtige Grundgedanken seiner Ethik, so vor allem die Ehrfurcht in den sozialen Beziehungen und den Ahnendienst, der Volksreligion aber zahlreiche ihrer Lieblingsvorstellungen entnommen und ist so allmählich zu einem wirklichen chinesischen Buddhismus geworden.

Ein analoger Vorgang in der westlichen Geistesgeschichte drängt sich hier zum Vergleich: die Übertragung des Alten Testaments ins Griechische. Gewiß war die Veranlassung zu dieser Übertragung eine ganz andere als die für die Übersetzung der buddhistischen Schriften: die Septuaginta sollte zunächst den alexandrinischen Juden die Kenntnis ihrer eigenen großen Überlieferung wachhalten, deren Sprache sie nicht mehr verstanden, aber ebenso wie hier das Griechische einer völlig fremden Gedankenwelt angepaßt werden mußte, so zwang man das Chinesische, der Wiedergabe ganz verschiedener, von ihm unabhängig entwickelter Denkerzeugnisse dienstbar zu sein. Das Griechische war seinem Wesen nach weit biegsamer und anpassungsfähiger als das Chinesische, aber die Ausweitung und Zusammenziehung, die Umformung und Umfärbung, die chinesische Worte durch die Aufnahme der neuen Begriffe erfuhren, waren zum mindesten nicht weniger umfangreich als im Griechischen. Allerdings hat die chinesische Sprache die Aufgabe nicht völlig zu bewältigen vermocht; sie konnte für die indische Dialektik und Spekulation nicht durchweg die notwendigen zureichenden Ausdrücke liefern, mußte sich daher in weitem Maße mit lautlichen Umschreibungen begnügen und wurde so für die Nichteingeweihten unverständlich. Auf der anderen Seite hat die chinesische Sprache für den Buddhismus die nämliche Rolle gespielt wie die arabische im Mittelalter bis zum 13. Jahrhundert für gewisse Teile der griechischen Philosophie, griechischen Medizin, Mathematik und Alchemie. Wie diese die Geisteserschätze der Hellenen durch Mittel- und West-Asien, Nord-Afrika und Spanien verbreitete und zugleich griechische Werke bewahrte, die sonst verloren wären, oder wenigstens in ihren Übersetzungen wichtige Beiträge für Textgeschichte und Textkritik lieferte: so hat das Chinesische dem Buddhismus die riesige Welt Ostasiens erschlossen und außerdem zahlreiche Texte und Rezensionen aufbewahrt, die in Indien längst verloren sind.

Vermittler der indischen Geisteserschätze waren zumeist die Oasen-Staaten am Rande des Tarim-Beckens mit ihren iranischen und west-indogermanischen Bevölkerungen, wohin der Buddhismus im Laufe der durch das Konzil von Pataliputra 245 v. Chr. angeregten Missionstätigkeit von den Himālaya-

Ländern aus gelangt war. Vor allen war Khotan zum Mittelpunkt der neuen Mahāyāna-Lehren geworden, die allen Menschen, nicht bloß den Mönchen und Einsiedlern, die Heilsmöglichkeit eröffneten, so erst die indische Philosophie zur Religion machten und ihr die starke Werbekraft unter den außerindischen Völkern verliehen. Von Khotan ging ein Hauptstrom der buddhistischen Mission nach China, aber auch Kaschgär, Kutscha (das freilich noch lange Zeit dem älteren Hinayāna-System ergeben blieb), Karaschahr und Turfan hatten sich zu Stützpunkten der Lehre Śākyamunis entwickelt, und alle schickten ihre gelehrten Sendboten nach dem Osten. Turkistan aber war damals ein Sammelbecken der indischen, iranischen und hellenistischen Kulturströme, und die Mönche brachten neben der Religion auch vieles andere von dem Reichtum mit. So erfuhr besonders die chinesische Kunst eine solche Befruchtung, daß ein völlig neues Zeitalter für sie anbrach. In den großartigen Kultbauten, die auf Veranlassung der Śramaṇas in den Nordstaaten entstanden, konnten sie die ganze Fülle ihrer Formen in Architektur, Malerei und Plastik entfalten, und wir können uns an den noch heute erhaltenen Resten der Felsentempel von We eine Vorstellung machen, mit welcher Hingabe hier die Kunst ganz großen Stils zu Ehren des Buddha geübt worden ist. Die zahllosen Werke der Skulptur zeigen gandharisch-hellenistische Einflüsse in Kopfschmuck und Gewandfalten, iranische und byzantinische in Barttracht und Bewaffnung, in der Ornamentik der Tempel und Figuren erscheinen griechische Motive wie Akanthus-Blatt, Atlanten, Dreizack u. a. Mag auch vieles von alledem wieder verschwunden sein, sehr vieles, vor allem die Idee der repräsentativen Kult-Statue selbst, ist geblieben, und aus der chinesischen Kunst und dem Kunsthandwerk ist das buddhistische Motiv so wenig wegzudenken wie aus der abendländischen das christliche.

Welche Ausweitung die geographischen Kenntnisse der Chinesen und damit das ganze konfuzianische Weltbild durch den Buddhismus erfahren mußten, wird man ermessen können, wenn man bedenkt, daß Tausende von gebildeten und gelehrten Ausländern in China nun über ihre indische und iranische Heimat berichteten und später Tausende von gebildeten und gelehrten Chinesen in die fernen Kulturwelten gelangten. Was einst Dschang Kiëns Entdeckungen für die bis dahin vom Westen abgeschlossenen Länder des „Himmelssohnes“ bedeuteten (I, 338f.), das mußte jetzt der geistige Austausch in weit größerem Ausmaße bewirken. Freilich wie damals, so traten auch jetzt im politischen Leben des Volkes die Folgen, die wir erwarten sollten, nicht ein: der konfuzianische Universalismus, der von ihm gebildete Staatsgedanke und seine Ansprüche blieben unberührt oder wenigstens unerschüttert: weder der Gegensatz der inneren politischen Zerrissenheit des Landes noch die immer mehr in die Breite und Tiefe wachsende Gedankenwelt haben das konfuzianische System und das Literatentum zu entwurzeln vermocht. So tief sich der Buddhismus in die chinesische Geisteswelt eingrub, an diesem letzten, innersten Kerne zerbrach seine Kraft, der Konfuzianismus hat, wie über alle Gegner, so auch über diesen triumphiert.

Aber wir greifen mit diesen Betrachtungen bereits weit in die Zukunft vor. Verfolgen wir die Grundlinien der Entwicklung an einigen geschichtlichen Tatsachen. Wir haben früher gesehen (I, 408ff.), daß schon im ersten Jahrhundert n. Chr. nicht bloß im Norden, sondern auch in Mittel-China und in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bis hinunter nach Kuangsi und Tongking buddhistische Mönche und Gemeinden vorhanden waren. Von jeher also muß die indische Lehre auf wenigstens zwei Wegen nach China gekommen sein; auf dem Landwege vom Nordwesten, wo weitaus der wichtigste Zugang war, und auf dem Seewege von Süd-Indien und Ceylon nach Tongking und Kuangtung, vielleicht auch auf der alten Straße von Birma nach dem Südwesten. Diese Zweiteilung des Einstroms ist geblieben, und wir können sogar von einer nördlichen Kirche mit Lo-Yang und Tschang-An als ersten Mittelpunkten und einer südlichen mit Nanking als Hauptsitz sprechen. Die erste nachweisbare Übersetzung und Verbreitung der heiligen Schriften im Süden knüpft sich an die Namen (Dschī) Kiën³¹ und (Kang) Seng-Hui³². Der erstere war ein Upāsaka (Laienbruder) aus dem Reiche der „Indoskythen“ (Yüo-Dschī³³), der letztere ein Śramaṇa aus Kang-Gü³⁴ (Samarkand, s. I, 339). Beide waren in Wu unter Sun Kūan³⁵ um die Mitte des 3. Jahrhunderts tätig und können als Organisatoren der buddhistischen Schule im Süden gelten. Von Seng-Hui³¹ soll, nach seiner Lebensbeschreibung im Gau Seng Dschuan³⁵, der im Jahre 519 verfaßten Zusammenstellung von „Lebensbeschreibungen berühmter Mönche“, einem zwar wichtigen, aber mit viel Legendarisch-Phantastischem durchsetzten Werke, das erste Mönchskloster in Giën-Ye²¹ gegründet sein, während wir Nonnen, wie wir früher sahen, erst im Jahre 365 dort antreffen; das erste Nonnen-Kloster dürfte in Lo-Yang 350, in Nanking um dieselbe Zeit oder wenig später gegründet sein. Dschī Kiën³¹ fertigte eine zweite Übersetzung des berühmten „Sūtra der 42 Abschnitte“ (I, 409) an, des zuerst, angeblich im Jahre 67, übersetzten buddhistischen Werkes, das bis dahin auch in Nanking nicht bekannt gewesen zu sein scheint. Im Norden hatte die unter An Schī-Gau³⁷ blühende Übersetzungs- und Studien-Anstalt (s. I, 409) durch die Kämpfe nach dem Sturz der Han eine Unterbrechung erfahren, die Śramaṇas, darunter auch Dschī Kiën³¹, waren nach dem Yangtse abgewandert. In We müssen die Verhältnisse auch weniger günstig als in Wu gewesen sein, während wir von Schu in Ssetschuan überhaupt nichts hören. Immerhin konnte doch von einer Gruppe indischer Mönche, unter denen Dharmakāla aus Mittel-Indien der bekannteste ist, um 250 in Lo-Yang der Versuch gemacht werden, einen Text des Vinaya, d. h. der Satzungen für Kultus, Mönchsleben und Tempelordnung, wenigstens teilweise zu übersetzen, weil, wie es in Dharmakālas Lebensbeschreibung heißt, „im Gebiete von We zwar die Lehre des Buddha geübt wurde, aber die Sitten der Kirche mangelhaft und in Unordnung waren, es auch vorkam, daß die Mönchsgemeinden keinen Vinaya hatten, nach dem sie sich hätten richten können“. Mit dem Anfange der Dsin-Zeit begann das eigentliche Aufblühen des Buddhismus: scharenweise kamen die Mönche aus Turkistan und Indien, und die Übersetzungstätigkeit nahm immer

größeren Umfang an. Klöster in großer Zahl entstanden in den Hauptstädten und ihrer Umgebung, und die Herrscher waren fast durchweg der fremden Lehre, nicht zur Freude der Literaten, günstig gesinnt. Der gelehrte Dharmarakṣa, ein Mann aus dem Reiche der Indoskythen, der „mit seinem Lehrer alle Staaten der Westlande bereist hatte und 36 fremde Sprachen und ebenso viele Schriftarten beherrschte“, war zu Beginn der Dsin-Herrschaft (265), „von tiefstem Mitleid (mit den unerlösten Menschen) erfaßt und entschlossen, die große Erkenntnis zu fördern“ (Gau Seng Dschuan³⁶, Kap. 1 fol. 15r⁰). Von Dun-Huang³⁸, wo er zuletzt gelebt hatte, war er nach Tschang-An gekommen und hatte dort mit einer großen Zahl von Glaubensbrüdern eine umfassende Übersetzungstätigkeit entfaltet. In einem Zeitraume von etwa fünfzig Jahren gingen 165, nach anderen sogar 175 Werke aus diesem Kreise hervor, von denen der größte Teil noch erhalten ist. Kurz vor der Ankunft Dharmarakṣas, im Jahre 260, war der chinesische Mönch Dschu Schi-Hing³⁹ als erster von tausenden, die ihm später folgten, selbst nach dem Westen gezogen, um heilige Schriften zu holen. Er kam bis Khotan und brachte unter großen Schwierigkeiten, die ihm von dortigen hinayānistischen Mönchen bereitet wurden, eine Anzahl neuer Texte von dort zurück.

Neben Lo-Yang wurde im Norden, wie man hieraus sieht, auch Tschang-An ein Mittelpunkt der Missionstätigkeit, besonders nachdem die Dsin-Herrscher infolge der inneren Kämpfe zeitweilig ihre Residenz dorthin verlegt hatten und Lo-Yang im Jahre 311 der großen Zerstörung zum Opfer gefallen war. Aber der mörderische Bruderkampf in Dsin machte bald allem geistigen Leben im Huang-Ho und We-Tale ein Ende, und mit der Eroberung des Nordens durch die Fremdvölker traten an die Stelle der beiden alten Hauptstädte andere, aber den Śramaṇas nicht minder günstige Stützpunkte. Wir haben bereits beobachten können, daß auch die Herrscher der Hunnen, der Kiang- und der Siēn-Bi-Staaten fast durchweg Gönner des Buddhismus waren, und die größten unter ihnen am meisten. Śramaṇas waren oft die vertrautesten und einflußreichsten Berater der Fürsten, wie wir dies bei Schi-Lo⁴⁰, bei Fu Giēn⁴¹, bei Lü Guang⁴², bei Mong-Sün⁴³ u. a. gesehen haben. Die großen Nordstaaten hatten den Nordwest-Ausgang in ihrer Gewalt, ihre Macht reichte weit nach Inner-Asien hinein, zeitweilig bis an die Bergpforten von Indien, und der hier hereindringende Strom des fremden religiösen Geisteslebens fand bei den aufnahmefähigen, nach höherer Kultur verlangenden Steppen- und Bergvölkern ebensowenig Widerstand wie das politische System des Konfuzianismus. Ye (Dschang-Dê⁴⁴) in Honan, Gu-Dsang (Liang-Dschou⁴⁵) und Dun-Huang³⁸ in Kansu, Ping-Tscheng (Da-Tung⁴⁵) in Schansi, dann wieder Lo-Yang und Tschang-An neben verschiedenen kleineren Plätzen wurden vom 4. Jahrhundert ab die mächtigsten Sammelpunkte der Śramaṇas. Welche Wichtigkeit besonders die Hauptstädte in Kansu infolge ihrer Lage an der Straße nach Westen und der Gunst ihrer Fürsten im 4. und 5. Jahrhundert für die Ausbreitung des Buddhismus erhielten, ist bereits früher erwähnt. Die südlichen Dynastien aber gaben dem Norden nichts nach; es braucht nur an die beiden Wu Di von

Liang und Tschen erinnert zu werden, die wenigstens ebenso sehr dem Buddhismus wie dem Literatentum und dem konfuzianischen Kultus ihre volle Neigung zuwandten. Auch Giën-Ye²¹ blühte unter den Dsin und ihren Nachfolgern als Metropole des Buddhismus auf, und eine Reihe anderer Städte, wie Giang-Ling (Ging-Dschou⁴⁷) und Siang-Yang⁴⁸ in Hupe, Pong-Tscheng (Sü-Dschou⁴⁹) in Kiangsu kamen hinzu, von den südlich des Yangtse gelegenen zahlreichen Bergklöstern ganz zu schweigen.

Früh schon hat andererseits auch der Widerstand der Konfuzianer und Taoisten eingesetzt. Einer der ersten Vorstöße des Literatentums gegen den Buddhismus, die uns berichtet werden, erfolgte in dem Nord-Staate Hou Dschau⁵⁰, zu der Zeit, als der berüchtigte Schi Hu⁵¹ dort als „von Gott berufener König“ waltete und der Śramaṇa Buddhosiṅga, sein Berater, mit Ehren überhäuft wurde. Der Erfolg dieses Vorstoßes war allerdings ein unerwarteter. Etwa um das Jahr 337 machten zwei hohe Würdenträger den Herrscher, nachdem er sich in Ye⁴⁴ feierlich zum „Himmelssohn“ erklärt hatte, darauf aufmerksam, daß „für den Zentralherrscher die Stadtflur-Opfer an Himmel und Erde und die Darbringungen an die verschiedenen Gottheiten in den kultischen Satzungen vorgeschrieben sind. Nach den Riten bilden diese Opferhandlungen ein ewiges Gesetz, Buddha aber kommt aus den Westlanden, er ist eine ausländische Gottheit, die dem Volke keinen Segen bringt, es ziemt sich nicht, daß der Himmelssohn und die Bewohner Chinas ihm Opfer bringen.“ Es wird dann beantragt, daß der buddhistische Kultus verboten werde, daß die Zuwiderhandelnden wegen „Opferfrevels“ bestraft und „die Bürger von Dschau, die Śramaṇas geworden seien, wieder die Kleidung des Volkes anzulegen gezwungen würden“. Der Bescheid Schi Hus⁵¹ hierauf ist kennzeichnend für die Gesinnung des Mannes und für den Einfluß der Mönche. Er lautet nach der Lebensbeschreibung Buddhosiṅgas (Gau Seng Dschuan³⁶ Kap. 10 fol. 9r⁰) folgendermaßen: „Wang Du (einer der Antragsteller) sagt in seinem Antrage, Buddha sei eine ausländische Gottheit, und es ziemte sich nicht, daß der Himmelssohn und die Bewohner Chinas ihm Opfer darbrächten. Nun, ich selbst bin in den Grenzgebieten geboren, und trotz meiner Unwürdigkeit bin ich vom Schicksal dazu ausersehen worden, China zu beherrschen. Was aber die Opferdarbringungen betrifft, so ziemt es sich, daß ich gleichzeitig (ein sehr wichtiges Wort! d. h. neben dem konfuzianischen Kultus) meinen ursprünglichen Bräuchen folge. Wenn also Buddha eine Gottheit der Westbarbaren ist, so ziemt es sich gerade, daß ich ihm Ehrfurcht bezeuge. Die Vorschriften, die aus der Vergangenheit überkommen sind, sollen aber für ewige Zeiten die Richtschnur bilden! Wenn eine Sache ohne Fehl und Mangel ist, warum soll man sich dann an die früheren Dynastien halten? Diese unzivilisierten Bürger von Dschau gehören doch zu der Masse der Barbaren; diejenigen unter ihnen, die sich dem Opferfrevel hingeben und Freude daran haben, dem Buddha zu dienen, mögen nach Belieben ihrer Religion nachgehen.“ Man hat diesem Erlaß, in dem natürlich ein gut Teil von zynischer Ironie steckt, eine viel größere Bedeutung beigelegt als ihm zukommt, indem man annahm, daß erst durch

ihn den Chinesen die erste Möglichkeit gegeben worden sei, Mönche zu werden und in ein Kloster einzutreten, was bisher nur Ausländern erlaubt gewesen sei. Abgesehen davon, daß aus zahlreichen Anzeichen auf das Vorhandensein von chinesischen Mönchen in viel früherer Zeit geschlossen werden muß — z. B. das in der Mitte des 3. Jahrhunderts in Giën-Ye²¹ gegründete Kloster kann nicht bloß Ausländer beherbergt haben, und das um 250 hervortretende Verlangen, einen Vinaya-Text zu übersetzen, wäre unverständlich, wenn nur ausländische Mönche in Lo-Yang gewesen wären, die einer Übersetzung nicht bedurften —, weist der Antrag von Wang Du⁵² u. Gen. selbst darauf hin, daß „Bürger von Dschau Śramaṇas geworden seien“. Wir haben in dem Erlasse nur die Genehmigung eines bestehenden Zustandes zu sehen; er ist für uns von Interesse wegen der Haltung der Konfuzianer gegenüber dem wachsenden Einflusse des Buddhismus und wegen der höhnischen Art, wie ein „Barbaren“-Fürst sie abfertigt, für die Entwicklung des Buddhismus kommt ihm eine Bedeutung nicht zu.

In die Zeit der wildesten Kämpfe zwischen den Nord-Staaten, besonders Dschau, Yen, Liang, Tsiën Tsin, Hou Tsin, und dem südlichen Dsin in der zweiten Hälfte des 4. und der ersten des 5. Jahrhunderts fällt das Wirken der beiden gelehrten Mönche, die als die Begründer einer wissenschaftlich-kritischen Übersetzung der heiligen Texte bis heute berühmt geblieben sind: des Chinesen Dau-An⁵³ und des Inders Kumārajīva. Dau-An soll seiner allerdings kaum immer zuverlässigen Lebensbeschreibung zufolge schon mit elf Jahren in seiner Heimat in Süd-Tschili (Hope) mit dem buddhistischen Studium als Novize begonnen haben. Er lebte eine Zeitlang in einem von ihm gegründeten kleinen Kloster in den Bergen westlich von Bau-Ding⁵⁴ in Tschili, dann ging er nach Ye⁴⁴ und wurde Schüler von Buddhosiṅga, bei dem er eine große Gemeinde fand. Wegen der mit dem Untergange von Hou Dschau⁵⁰ verbundenen Kämpfe zog er mit mehreren Glaubensbrüdern und Schülern, darunter der ebenfalls zu großer Berühmtheit gelangte Hui-Yüan⁵⁵ (s. unten), nach Siang-Yang⁴⁸ in Hupe und Sin-Ye⁵⁶ (nördlich davon in Honan). Von dort sandte er mehrere seiner Schüler als Missionare nach Süden und Westen, so auch einen nicht weiter bekannt gewordenen Fa-Ho⁵⁷ nach Ssetschuan, wo hier zum ersten Male die Lehre eingeführt wurde. Anscheinend hatte das Unternehmen keinen Erfolg, wenigstens begab sich Fa-Ho sehr bald wieder nach dem Norden. Dau-An⁵³ selbst blieb in Sin-Ye⁵⁶, bis ihn der allen Wissenschaften zugetane Fu Giën⁴¹ nach Tschang-An einlud, wo wir ihn bereits als begünstigten Vertrauten des Herrschers kennengelernt haben. Hier setzte Dau-An⁵³ seine lange geübte literarische Tätigkeit in großem Maßstabe fort und verfaßte auch den ersten wirklichen Katalog des ihm bekannten buddhistischen Schrifttums, von dem Bruchstücke noch heute vorhanden sind und der i. J. 374 entstanden sein soll. Nach den Angaben der We-Annalen hatte Dau-An⁵³ damals bereits von der großen Gelehrsamkeit des indischen Śramaṇa Kumārajīva gehört, der in Kutscha tätig war. Er bat Fu Giën⁴¹ wiederholt, ihn nach Tschang-An einzuladen, damit er gemeinsam mit ihm seine Studien betreiben könne. Eine

Verbindung wurde auch hergestellt, Kumārajīva erfuhr von Dau-An⁵³, sandte ihm seine Grüße, kam selbst aber nicht. Da bot sich die Gelegenheit zu einer neuen Einladung, als der General Lü Guang⁴² i. J. 382 von Fu Giën⁴¹ nach Turkistan entsandt wurde. Wie früher erwähnt wurde, mußte Kumārajīva den siegreichen General auf seinem Rückmarsche nach China begleiten. Seine Übersiedelung war hiernach — was auch seine sonst sehr phantastische Lebensbeschreibung erkennen läßt — alles andere als freiwillig. Inzwischen war aber durch die Katastrophe von 383 der Untergang von Tsin eingeleitet, Lü Guang⁴² machte sich nach seiner Rückkehr in Kansu selbständig, und Kumārajīva mußte vorläufig in Gu-Dsang (Liang-Dschou)⁴⁵ bei seinem Gebieter bleiben. Nach dessen Tode 399 und der Vernichtung seines Staates lud Yau Hing⁵⁸, der neue Herrscher von Tsin in Tschang-An, den indischen Gelehrten zu sich ein. Im Anfang des Jahres 402 traf Kumārajīva, seiner Lebensbeschreibung zufolge, in der Hauptstadt ein, fand aber Dau-An⁵³ nicht mehr am Leben. Er war mehr als zwanzig Jahre vorher gestorben, wie die We-Annalen behaupten. Die Angabe ist indessen nicht zutreffend, denn, wie man sich erinnert, versuchte der Mönch im Jahre 382 Fu Giën⁴¹ von seinem verhängnisvollen Zuge nach dem Süden abzubringen, worüber auch die Lebensbeschreibung in gleichem Sinne berichtet. Überdies erzählt die letztere auch selbst, allerdings in phantastischer Ausschmückung, daß Dau-An⁵³ im Jahre 385 „ohne Krankheit gestorben sei“.

Dau-An⁵³ ist in der europäischen Buddhologie nicht so bekannt, wie er es verdient. Das hat seinen Grund darin, daß er weniger Übersetzer als Erklärer und Lehrer war. Er war einer der ersten chinesischen Mönche — vielleicht der erste —, die von indischen Lehrern geschult waren, und erst er hat durch Revision der älteren Übersetzungen und Kommentierungen der Texte den Grund gelegt für sprachlich und inhaltlich genaue Wiedergabe der indischen Originale in seiner Muttersprache. Seine Lebensbeschreibung (Gau Seng Dschuan³⁵ Kap. 5 fol. 2v^of.) kennzeichnet seine Tätigkeit folgendermaßen: „Heilige Schriften waren zwar schon seit langem veröffentlicht worden, aber die alten Übersetzungen begingen immer wieder Irrtümer, so daß die tiefe Bedeutung verborgen blieb und nicht erfaßt wurde. Immer wenn man die Erklärung durchsprach, begnügte man sich, den allgemeinen Sinn zu formen und die Übertragung zu lesen. Dau-An⁵³ dagegen ging die Sūtras und die Vorschriften gründlich durch und zog auch die entlegenste Bedeutung aus der Tiefe heraus.“ (Es werden dann einige der Schriften aufgeführt, die er kommentierte.) „In klarer Folge holte er die verborgenen Reichtümer empor, erschöpfte in edler Form den tiefen Sinn und reihte die Gedanken zu einer Kette aneinander. Die Vollständigkeit und Durchsichtigkeit der Darstellung, die absolute Klarheit des Sinnes der heiligen Schriften nahmen von Dau-An⁵³ ihren Anfang.“ Wir bekommen hier den ersten Begriff von den ungeheuren Schwierigkeiten der Übersetzungstechnik namentlich in jener früheren Periode. Wir können uns diese Schwierigkeiten sprachlicher wie sachlicher Art kaum groß genug vorstellen: von den fremden Mönchen beherrschte keiner die chi-

nesische Sprache so weit, daß er imstande gewesen wäre, sich selbständig der Schriftform zu bedienen, und wie schwer es den Chinesen geworden sein muß, sich in die fremden Idiome hineinzufinden, haben wir bereits angedeutet. Nur ganz allmählich kann hier der Ausgleich gefunden sein in dem Maße, wie die sprachliche Erfahrung wuchs, die Terminologie sich festigte und die Umschreibung der fremden Worte ihre phonetische Regelung erhielt. Immer natürlich konnten die Übersetzungen nur durch geduldige enge Zusammenarbeit von Indern und Chinesen zustande gebracht werden, und wir haben Nachrichten aus späterer Zeit, die uns erkennen lassen, welche Scharen von Mitarbeitern dabei beteiligt waren. Von Dau-An⁵³, der vielleicht bei Buddhosinga auch sprachliche Studien getrieben hatte, wurde jedenfalls die Sinnklärung und damit auch die Übersetzung der Texte zuerst auf eine feste Grundlage gestellt. Trotzdem ist das Chinesisch der buddhistischen Übersetzungen im allgemeinen eine Sprache für sich geblieben, und nur ganz wenige Texte finden hinsichtlich ihres Stils die Anerkennung der Literaten. Abgesehen von dem oft dunklen Inhalt bleiben die meisten Schriften schon wegen der zahlreichen phonetisch wiedergegebenen fremden Ausdrücke für den gewöhnlichen Chinesen unverständlich.

Mit ihm und Kumārajīva beginnt in der Tat ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Übersetzung der buddhistischen Schriften, Kumārajīva konnte in Tschang-An seine Tätigkeit auf dem Fundament aufbauen, das Dau-An⁵³ gelegt hatte: die aus dessen Schule hervorgegangenen chinesischen Helfer, Gelehrte mit berühmten Namen, standen ihm zur Seite, sie und die Anstalten, die ihm der fein gebildete Yau Hing⁵⁸ in den Hallen und Gärten seiner Paläste zur Verfügung stellte, ermöglichten eine Übersetzungstätigkeit, wie sie an Fruchtbarkeit nie wieder übertroffen worden ist. Über dreihundert Rollen Text sollen nach der Lebensbeschreibung aus dieser ersten staatlichen Übersetzungsanstalt hervorgegangen sein, die Werke, die dort aufgeführt werden, sind aber längst nicht alle, die jetzt unter Kumārajīvas Namen gehen (die heutigen Kataloge zählen teils fünfzig und darüber, teils sogar über hundert auf). Die Kenntnis des Chinesischen, die ihm später zugeschrieben wurde, ist zweifellos weit übertrieben; die Lebensbeschreibung (Gau Seng Dschuan³⁶ Kap. 2 fol. 8v⁰) sagt sehr viel vorsichtiger: „Er war imstande, den Text in das Chinesische so zu übertragen, daß die Übersetzung flüssig und gefällig war.“ Den chinesischen Stilisten hat er sicherlich nicht entbehren können.

Unter den von Kumārajīva übersetzten Texten befinden sich mehrere, die für die mahāyānistische Kirche in China von besonderer Wichtigkeit geworden sind, so das Saddharmapūṇḍarīka-sūtra, das Brahmajāla-sūtra, das allerdings seine volle Bedeutung erst später erlangt hat, und der Prātimokṣa der Sarvāstivāda-Schule. Namentlich die beiden letzteren sollten dem Mangel an einem brauchbaren Vinaya-Texte für die Ordination der Mönche und die Zucht in den Klöstern abhelfen. Denn das Bruchstück, das Dharmakāla aus der Schule der Mahāsāṅghikas geliefert hatte (es ist seit dem 8. Jahrhundert nicht mehr vorhanden), war anscheinend nicht ausreichend, von einem

Dhammapada-Texte, den man dem An Schi-Gau⁵⁶ (I, 409) zuschreiben wollte, oder von dem Prätimokṣa- und Karma-Texte der Dharmagupta-Schule, den, einer im 7. Jahrhundert auftauchenden Nachricht zufolge, fünf indische Mönche i. J. 168 nach China gebracht haben sollen, ganz zu schweigen. Schon die unzulängliche Sprachkenntnis mußte den Wert der älteren Übersetzungen stark beeinträchtigen. Dieser Mangel an einem brauchbaren Vinaya-Texte hatte schon vorher, ehe Kumārajīvas Übersetzung erschien, eine weitreichende Folge gehabt. Fa-Hiën⁵⁹, ein junger chinesischer Mönch aus Ping-Yang⁶⁰ in Schansi, der es in Gesinnung und Lebenswandel mit seinen Pflichten besonders ernst nahm, „war“, wie seine Lebensbeschreibung (Gau Seng Dschuan⁵⁶ Kap. 3 fol. 1v⁰) sagt, „beständig bekümmert über den ungeordneten und lückenhaften Zustand des Vinaya, und er faßte den festen Entschluß, die dazu gehörigen Schriften zu holen“. So brach er i. J. 399 mit vier Begleitern von Tschang-An auf, und nachdem sich in Kansu noch fünf andere Glaubensbrüder zu ihnen gesellt hatten, trat die kleine Schar ihre so erfolgreich und berühmt gewordene Reise durch Turkistan nach Indien an. Sie besahen dort die heiligen Stätten des Buddha, und Fa-Hiën⁵⁹ fand schließlich in Pātaliputra (Patna) am Ganges ein vollständiges Exemplar des Vinaya der Mahāsāṅghikas und der Sarvāstivādin. In dreijähriger Arbeit lernte er hier die Sprache (Sanskrit?) in Wort und Schrift und schrieb die Texte ab. Dann kehrte er allein, nachdem seine Gefährten zum Teil gestorben, zum Teil vor ihm zurückgekehrt waren, während einer es vorzog, in Indien zu bleiben, allmählich über Ceylon und Java nach China zurück. Im Jahre 414 landete er in Schantung. Sechs Jahre war er gewandert, um nach Pātaliputra zu gelangen, sechs Jahre hatte er sich in Indien aufgehalten und drei Jahre für die stürmische und abenteuerliche Rückreise gebraucht. Die Lage in Nord-China war bei seiner Heimkehr derart, daß der wagemutige Mönch mit seinen Schätzen, den Früchten endloser Mühen, die lange Reise nach Tschang-An nicht unternehmen mochte. Gerade in den Jahren von 409 ab wütete der Kampf zwischen dem südlichen Dsin und den Nord-Staaten Nan Yen und Hou Tsin am stärksten, 417 endete Liu Yüs⁶¹ Kriegszug mit der Eroberung des We-Tales. So beschloß er, nachdem er den Winter über als Gast bei dem Gouverneur von Tsing-Dschou⁶², einem eifrigen Buddhisten, gewilt hatte, nach Giën-Kang⁶³ zu gehen und dort seine Handschriften zu bearbeiten. Hier übersetzte er dann, zusammen mit dem ebenfalls aus Tschang-An geflüchteten Inder Buddhahadra, unter anderem den Vinaya der Mahāsāṅghikas, nachdem während seiner Abwesenheit der der Sarvāstivādin von Kumārajīva übertragen war. Nach Tschang-An ist er, soweit wir wissen, nicht wieder gekommen; hochbetagt — er soll 85 Jahre alt geworden sein — starb er in einem Kloster in Hupe oder Honan; weder sein Geburts- noch sein Todesjahr ist uns bekannt. Kumārajīva hat er niemals kennengelernt, da dieser bereits 409 oder 413, also vor seiner Rückkehr, gestorben war.

Fa-Hiën⁵⁹ hat seine Reise in einem besonderen Werke beschrieben, das den Titel führt: Fo Guo Gi⁶⁴ d. h. „Aufzeichnungen über das Reich des Buddha“ oder auch Scha-Men Fa-Hiën Dsi-Gi Yu Tiën-Dschu Schi⁶⁵, „Des Śramaṇa

宋 湯子年 性理圖之四



Fa-Hiën⁵⁹ eigene Aufzeichnungen über seine Reise nach Indien.“ Diese Reise durch die unbekanntenen Wüsten von Turkistan, über die Pässe des Himälaya, durch das für den Chinesen so schwer verständliche Indien, mit einem kümmerlichen Warenboote über den Indischen Ozean und die stürmische Chinesische See, mit der denkbar einfachsten Ausrüstung, ohne Schutz gegen die Unbilden des Wetters oder die Gefahren der Erkrankung, und alles, um die Gesetze der geistigen Gemeinschaft irgendwo aufzufinden und den Brüdern bekanntzugeben, diese Leistung gehört zu dem Gewaltigsten und Ergreifendsten, was opferwillige und unbeirrbar hingabe an eine religiöse Idee jemals vollbracht hat. Fa-Hiën⁵⁹, das Unternehmen Dschu Schi-Hings³⁹ ins Große fortsetzend, hat als Glaubensheld den Weg gewiesen, den nach ihm Tausende von chinesischen Pilgern gezogen sind, um das heilige Land zu sehen und ihren Wissensdurst zu stillen, ein sehr großer, vielleicht der größere Teil von ihnen unter Hinopferung ihres Lebens, denn viele haben die Heimat niemals wiedergesehen, oft nicht einmal das Land ihrer Sehnsucht erreicht. Wir wissen nicht viel über die Einzelnen, die zwischen der Rückkehr Fa-Hiëns⁵⁹ und der Reise des berühmtesten und erfolgreichsten aller Pilger, Hüan-Dsangs⁶⁶ (von 629 bis 645), nach Indien zogen, daß aber ihrer nicht wenige waren, ist sicher. Einige Namen, und zwar sowohl von solchen, die auf dem Landwege, durch Turkistan, als auch von denen, die zu Schiff von Guang-Dschou aus reisten, werden von buddhistischen Chronisten erwähnt. Aus der Lebensbeschreibung des indischen Mönches und Übersetzers Jinagupta im Sü Gau Seng Dschuan³⁶ (Tripit. XXX, 1, Kap. 2 fol. 8r⁰) z. B. erfahren wir, daß im Jahre 575 zehn chinesische Mönche von Tsi „nach dem Westlanden“ zogen, um heilige Schriften zu holen, und daß sie nach sieben Jahren zurückkehrten. Dann aber sagt auch I-Dsing⁶⁷, der von 671 bis 695 auf Reisen in Indien war und nach seiner Rückkehr ein Werk über „Hervorragende Mönche, die in den Westlanden nach der Lehre forschten“ (Tripit. XXIX, 106), verfaßte, in der poetischen Sprache der Einleitung, daß es „während der Zeit zwischen Fa-Hiën⁵⁹ und Hüan-Dsang⁶⁶ nicht an solchen fehlte, die im Westen den purpurnen Grenzwall (d. h. die Große Mauer) durchschritten, einsam wandernd, noch an solchen, die die dunkelfarbene Wasserwüste überquerten, allein dahinziehend“. Aber, so fügt er hinzu, unter den Zehnern, die auszogen, gab es kaum einen, der einen wirklichen Erfolg erzielte, und wenige, die ihr Ziel erreichten. Die Geschichte kennt diese Namenlosen nicht, aber an ihrem Teile haben sie beigetragen zum Ruhme ihres Glaubens. Die Gefahren der Wüsten- und Bergwanderung hatten viele Pilger veranlaßt, die Reise nach Indien auf dem Seewege zu unternehmen, aber hier waren infolge der unbequemen und oft wenig seetüchtigen Fahrzeuge sowie wegen der Seeräuber die Leiden und Gefahren nicht geringer. Die Opfer werden auf beiden Wegen zahlreich gewesen sein. Der eigentliche Strom der Pilger setzte auch erst später, während der Tang-Zeit, ein.

Die Ergebnisse der Pilgerreisen sind weit über die Grenzen religiöser Erbauung hinausgegangen: was wir von Landeskunde vom alten Indien, an

Kenntnis von den Zuständen in den einzelnen Staaten und Klöstern, von Geschichte und Legenden der Bevölkerung von Turkistan, den Himälaya-Staaten und Nord-Indien besitzen, verdanken wir in erster Linie den wahrheitsgetreuen Berichten jener glaubensstarken Reisenden. Die Kenntnis der fremden Kulturländer muß natürlich auch das Weltbild der Chinesen abermals verschoben haben und Zweifel an der Berechtigung der Ansprüche des „Mittelreiches“ auf die Zentralstellung im politischen Universum geweckt haben, aber so wenig wie zur Han-Zeit (I, 338f.) hat der Konfuzianismus damals solchen Zweifeln Raum verstattet. Fa-Hiëns⁵⁹ Reisewerk, wenn es vollständig auf uns gekommen ist, kann, bei allem Reichtum seines Inhalts, nicht als das bedeutendste gelten, spätere Schilderungen haben die seinige an Ausführlichkeit und Sachkenntnis übertroffen, aber als Wegbereiter für alle seine Glaubensbrüder verdient er dem großen Entdecker Dschang Kiën⁶⁸ (I, 337ff.) als gleichwertig zur Seite gestellt zu werden.

Als Fa-Hiën⁵⁹ nach Giën-Kang⁶³ kam, hatte etwas weiter aufwärts am Yangtse eben eine Bewegung begonnen, die von großer Bedeutung für die Entwicklung des chinesischen Buddhismus werden sollte. Als Dau-An⁵³ in der Einsamkeit der Berge zwischen Hope (Tschili) und Schansi lebte, war ein junger Konfuzianer, der aber auch mit Lau Dsi und Dschuang Dsi wohl vertraut war, sein Schüler geworden. Er kam hier zu der Erkenntnis, daß „die neun Schulen der Konfuzianer, Taoisten und Sonstigen (s. I, 202) Spreu und Kaff seien“, und wurde buddhistischer Mönch. Als solcher führte er den Namen Hui-Yüan⁵⁵. Er begleitet dann Dau-An⁵³ nach Siang-Yang⁴⁸, trennte sich aber von ihm, als dieser dem Rufe Fu Giëns⁴¹ nach Tschang-An folgte. Hui-Yüan⁵⁵ ging mit seinem Glaubensbruder Hui-Yung⁶⁹ weiter nach Süden und ließ sich im Jahre 381 im Yangtse-Gebiet nieder, und zwar in den bekannten Waldbergen des Luschan, zwischen Kiukiang und Nan-Kang, am Nordwest-Ufer des Po-Yang-Sees, einer von Asketen und Philosophen besonders bevorzugten Gegend. Mit Unterstützung des Gouverneurs entstand dort im Jahre 386 ein Kloster, und Tausende strömten hin, um von Buddhas Lehre zu hören. Und nun wurde jene neue Schule gegründet, von der, mehr als von irgendeiner anderen, eine gewaltige Werbekraft für die indische Religion in China, ja im ganzen Osten ausgehen sollte. Mit siebenzehn vertrauten Anhängern, darunter mehrere gelehrte Konfuzianer, so Liu Tscheng-Dschü⁷⁰, der zuweilen fälschlich für einen der Gründer der taoistischen Gesellschaft der weißen Lotus gehalten ist, und Le Tsi-Dsung⁷¹, der später auf eine Einladung des Kaisers Wen Di von Sung im Jahre 438 in Nanking als Lehrer wirkte, setzte sich Hui-Yüan⁵⁵ an die Spitze von 123 Gläubigen, und nachdem man „eine Statue des Amitäbha“, wie die Lebensbeschreibung des Mönches (Gau Seng Dschuan³⁶ Kap. 6 fol. 4v⁰), oder „Statuen der drei Heiligen des Westens“, d. h. Amitäbha, Avalokiteśvara (Guan-Yin) und Mahāsthāmaprāpta (Dschü-Dschü⁷²), wie das Fo Dsu Tung Gi⁷³ (Kap. 27 fol. 135v⁰b) berichtet, aufgestellt hatte, schwur man sich zu einem Bunde zusammen, der später die Namen „Schule des reinen Landes“ (der Sukhāvati) oder „Bund des weißen

Lotus“ erhielt. Der Bund verpflichtete seine Mitglieder, „das reine Land zum Ziel des Strebens zu machen“, d. h. „allem anderen voran seine Gedanken auf Buddha zu richten und so Männer zu werden, die den Vorschriften (der Lehre) folgen und ihre Sinne zur Ruhe gebracht haben, Fremdlinge (auf dieser Erde), die den Schmutz der Welt abgetan und ihren Glauben rein gemacht haben“. Das Mittel aber dazu sollte der samādhi, d. h. das stetige Denken an den Buddha, sein. Auch hier drängt sich eine Verbindung des Buddhismus mit den Taoisten auf, und die Lebensbeschreibung sagt gewiß mit Recht von Hui-Yüan⁵⁵, daß „er den Sinn von Dschuang Dsis Lehren herangezogen und in Verbindung mit den Begriffen (der Buddhaschaft) gebracht habe“.

Diese im Luschan gegründete „Schule des reinen Landes“ ist die älteste buddhistische Schule in China, und ihr Vorbild mag die Bildung weiterer Schulen angeregt haben. Ihre Lehre hat den Buddhismus in China, ja im ganzen Osten in eine völlig neue Richtung geführt: die Vorstellung von dem „Reinen Lande“, der Sukhāvati, dem „Paradies des Westens“ (Si Fang Gi Lo Schi Gi⁷⁴) und von Amitābha, nebst seinen zwei Begleitern, die es als „die drei Heiligen des Westens“ beherrschen und die Gläubigen dorthin führen, macht eins der wesentlichsten Merkmale des Mahāyāna aus und ist dem ursprünglichen Buddhismus unbekannt. Hier taucht plötzlich der Erlösungsgedanke, und zwar der einer Erlösung nicht durch sich selbst, sondern durch die Liebe und guten Taten eines göttlichen Mittlers, auf, also ein Gedanke, der geradezu im Gegensatz zu den Grundlehren des ursprünglichen Buddhismus steht. Die Erlösung soll allen Menschen, nicht bloß den Mönchen allein zuteil werden, und das Mittel dazu ist der Glaube (Sin), das Vertrauen auf das Mitleid (Be Guan-Yin⁷⁵) und die Weisheit (Dschī⁷⁶) oder Kraft (Schī, Schi-Dschī⁷⁷) des Amitābha. Dieser Glaube entsteht durch das „Denken an Buddha“ (Niēn Fo⁷⁸, samādhi), das sich für den einfachen Mann äußern kann in der häufigen Anrufung des Namens Amitābha. Wann und wo dieser Erlösergedanke zuerst auftritt, wissen wir trotz allen darüber aufgestellten Vermutungen noch nicht, daß er aber Hui-Yüan⁵⁵ durch die Mönche aus Indien oder Inner-Asien zugetragen ist, wird kaum von der Hand zu weisen sein; ob sich hier etwa persische oder gar christliche Einflüsse geltend gemacht haben, bleibt ebenfalls noch eine offene Frage. Sicher ist aber, daß der Begriff der Sukhāvati, der bejahenden Seligkeit als Lebensziel, der sich an die Stelle des verneinenden Nirvāṇa schiebt, einen ungeheuren Einfluß im religiösen Leben der ostasiatischen Völker ausgeübt hat. Stärker als alles andere hat er dem Buddhismus den Weg in die große Masse bereitet, denn es ist leicht zu ermessen, wie die Kunde von einer künftigen Welt der reinen Freude, die nun mit allem Zauber einer gläubigen Phantasie ausgeschmückt wurde, inmitten des furchtbaren Elends jener Jahrhunderte auf das einfache Gemüt wirken mußte, eine Wirkung, die der Begriff des wesenlosen Nichts natürlich niemals haben konnte. So sind die Figuren des Amitābha, des Avalokiteśvara (später verweiblicht zur Guan-Yin) und des Mañjuśrī zu den volkstümlichsten des ganzen Buddhismus im Osten geworden und bis zum heutigen Tage geblieben.

In einem Gegensatz zu der Schule des reinen Landes und doch von ihr vorbereitet, entstand dann um wenigstens 125 Jahre später eine neue Sekte, die in der gleichen Richtung sich bewegte, aber über die Art der Heilserwerbung jener weit hinausging. Gründung und erste Entwicklung verlieren sich freilich ganz im Dunkel der Legende, aber ihr Ziel und ihre Lehre sind durchaus klar. Die Überlieferung berichtet, daß um das Jahr 520 ein indischer, nach anderen ein persischer Mönch namens Bodhidharma auf dem Seewege in Kuangtung angekommen und zunächst zu Wu Di von Liang nach Giën-Kang⁶³ gereist sei. Diesem habe er in allem Freimut erklärt, daß er sich mit allen seinen guten Handlungen als Förderer der Lehre noch keinerlei Verdienst erworben habe, weil Verdienst nicht durch Tugend oder gute Werke erworben würde, sondern nur durch die innere Aufnahme und seelische Durchglühung mit dem Buddha-Geiste, einen durchaus mystischen Vorgang. Danach sei Bodhidharma auf einem Schilfrohr über den Yangtse gesetzt und nach dem Kloster Schau Lin Si⁷⁹ bei Lo-Yang gewandert: neun Jahre habe er dort vor einer Wand gesessen, sie angestarrt und sich in den Buddhageist versenkt, im Jahre 535 sei er gestorben, aber nach seinem irdischen Tode nach Indien zurückgewandert und auf dem Wege dorthin dem von seiner Reise zurückkehrenden Sung Yün⁸⁰ begegnet. (Der Anachronismus hierbei — Sung Yün⁸⁰ kam 522 zurück — wird die Gläubigen nicht beunruhigen.) Der Mönch habe nur einen Schuh an den Füßen gehabt, der andere sei in seinem Grabe bei Lo-Yang gefunden worden. Wir sind derselben Geschichte bereits bei Schi Hu⁵¹ von Hou Dschau⁵⁰ begegnet, wo sie von Buddhosiṅga erzählt wird, der 345 starb. Mit diesen Erzählungen ist natürlich nichts anzufangen, in Wahrheit wissen wir über Bodhidharma, chinesisch Da-Mo⁸¹, so volkstümlich auch heute noch seine Gestalt in China ist, sowie über seine Lehrtätigkeit nichts, ja die Zweifel sind nicht ganz unberechtigt, ob er überhaupt jemals gelebt hat. Die Schule, die in Bodhidharma ihren Gründer verehrt, ist die des dhyāna, chinesisch Tschan-Na⁸² oder nur Tschan d. h. Meditation, des völligen Sichversenkens in den Buddhageist. Sie lehnt die Idee eines fernen Paradieses, das durch fromme Handlungen zu erreichen ist, ebenso ab wie die des dort herrschenden Amitābha und verlangt, daß der Mensch durch ganze Hingabe seines geistigen Ich, auch ohne Klosterzucht und ohne Lesen der heiligen Bücher, ein „Erleuchteter“ werde und so das Paradies in sich selbst finde. Ob etwas von dieser Lehre und wieviel wirklich auf Bodhidharma zurückgeht, wissen wir nicht: sie hat zwar auch den volkstümlichen Namen Bi-Guan⁸³ d. h. „Auf die Wand starren“, aber das ist nur der Spiegel der Legende. Sie hat sich jedenfalls im 6. und 7. Jahrhundert rasch verbreitet, und zwar vermutlich nicht zum wenigsten durch ihre Verbindung mit der mystischen Ekstase der taoistischen Asketen. Stärker noch als bei der Schule des Reinen Landes waren bei ihr Anklänge an die heimische Gedankenwelt der Chinesen, und es ist gewiß bezeichnend, daß wir von den Schülern und nächsten Nachfolgern des Bodhidharma ebensowenig wissen wie von ihm selbst und daß wir erst mit Hui-Neng⁸⁴ (637—712), einem Chinesen, von dem die Dhyāna-Lehre ihre erste organisatorische Form erhalten hat, auf festeren

Boden kommen. Bodhidharma gilt in der Legende als der achtundzwanzigste jener imaginären indischen Patriarchen-Reihe, in der Buddhas Verkündigung fortgeerbt sein soll, von der aber der ältere Buddhismus nichts weiß: er würde danach die an Buddha selbst anknüpfende Reihe in Indien abgeschlossen und in China sie als erster Patriarch fortgesetzt haben. Hui-Neng⁸⁴ soll dann der sechste und zugleich der letzte Patriarch gewesen sein, da er es nicht mehr für nötig gehalten habe, einen Nachfolger zu ernennen.

Wenige Jahrzehnte nach Bodhidharmas vermutetem Todesjahr löste sich aus der Dhyāna-Schule eine neue Richtung ab, die nach der gewöhnlichen Annahme um das Jahr 575 von Dschī-I⁸⁵ (auch Dschī-Kai gesprochen), einem chinesischen „Meister des Dhyāna“, gegründet sein soll. Sie hat den Namen des Tiēn-Tai⁷-Gebirges in Tschekiang südwestlich von Ningpo erhalten, von wo sie ihren Ausgang nahm. Im Jahre 577 wurde ihrem Kloster dort der Bezirk Schī-Fong⁸⁶, das heutige Tiēn-Tai⁷ Hiēn, als Steuerbezirk zugewiesen, aus dem sie ihren Unterhalt bezog. Wir sind über die erste Geschichte der Tiēn-Tai⁷-Schule nicht besser unterrichtet als über die der Dhyāna-Schule. Wenn man dem Fo Dsu Tung Gi⁷³ (Kap. 6) glauben will, so wäre Dschī-I⁸⁵ der vierte Patriarch in einer anderen Reihe gewesen und hätte seine Erleuchtung durch seinen Vorgänger Hui-Si⁸⁷ (geboren 515) erhalten; dessen Vorgänger aber sei der um 550 lehrende, also kaum viel ältere Hui-Wen⁸⁸ gewesen, den die Geschichte des chinesischen Buddhismus (Shina bukkyō shikō⁸⁹) von Tetsu Sakaino⁹⁰ zum ersten Patriarchen der Tiēn-Tai⁷-Schule macht. Die ganze Frage ist indessen durch den Ehrgeiz der einzelnen Schulen sowie durch die mit Legenden ausgeschmückten Lebensbeschreibungen der Patriarchen so verdunkelt, daß es unmöglich ist, hier die geschichtliche Wahrheit herauszufinden. Jedenfalls gehören die Dhyāna- und die Tiēn-Tai⁷-Schule insofern enger zusammen, als sie beide den Heilsweg der Schule des Reinen Landes mit ihrer Erlösungslehre ablehnen und alles von der Meditation erwarten. Dschī-I⁸⁵ aber lockerte das harte System der Dhyāna-Schule, die allen Klosterkult und selbst das Studium der heiligen Schriften als überflüssig verwarf, indem er sich beider wieder bediente und dazu ein tief durchdachtes philosophisches System über die Wiederherstellung des reinen menschlichen Wesens durch Befreiung vom Staub der Welt, von der Wirkung der Sinne und Leidenschaften und von der Unkenntnis des Heilsweges aufbaute. Das heilige Buch der Schule war das Saddharmapundarika-sūtra, das Buch „vom Lotus des herrlichen Gesetzes“, dem dem Schlamm entstiegene Lotus, dem Sinnbild der vom Staube der Welt befreiten Seele.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die verschiedenen Schul-Systeme der buddhistischen Dogmatik — die erwähnten sind nicht etwa die einzigen — genauer darzustellen — es bleibt auch noch vieles darin zu klären —, im allgemeinen kann gesagt werden, daß die mystisch-spekulativen Richtungen weit mehr im Süden als im Norden Fuß faßten. Das kann nach dem, was wir früher beobachtet haben, nicht überraschen. Die Gu-Wen⁹¹-Schule hatte der taoistischen Mystik und Magie in breitem Maße Zutritt zum Konfuzianismus

gewährt, und so fand auch die der letzteren verwandte buddhistische Meditationslehre einen günstigen Boden. Die Wesensart der Bevölkerung im Süden mag auch ohnehin der Metaphysik geneigter gewesen sein als im Norden, wo man wohl Zauberei liebte aber keine Spekulation. In Giën-Ye²¹ war es auch, wo im 4. Jahrhundert, zuerst von Bo Śrimitra um 320, die Kenntnis der dhāraṇī der indischen Zauberformeln zur Abwehr von Unglück, Heilung von Krankheiten u. ä., eingeführt wurde und bei den höchsten Würdenträgern, wie z. B. Wang Dau, den größten Anklang fanden. Eine ganze Literatur dieser dhāraṇī und mantra hat sich während des 4. Jahrhunderts im Süden und später auch im Norden gebildet, den Taoisten in ihren magischen Künsten weit entgegenkommend. Aber trotz der vielen Berührungspunkte zwischen Buddhismus und Taoismus, vielleicht auch gerade als Folge davon, herrschte bei den Taoisten, wie erwähnt, eine auf Eifersucht beruhende Abneigung gegen die indische Lehre, die sich im 4. und 5. Jahrhundert zu bitterer Feindschaft steigerte und im Norden im Jahre 446 zur völligen Unterdrückung des Buddhismus führte. Diese Eifersucht veranlaßte auch einen literarischen Streit, dessen Spuren sich zum Teil bis heute erhalten haben. Nach der legendenhaften Überlieferung war Lau Dsi, nachdem er sein Dau-Dê Ging verfaßt, durch den Grenzpaß nach Westen gezogen und dort verschwunden. Schon früh, angeblich bereits zur Zeit der „gelben Turbane“ (I, 418ff.), also gegen Ende des 2. Jahrhunderts, wo man ja schon „Schreine des Huang Di, des Lau Dsi und des Buddha im Palaste hatte“ (I, 417), verbreitete sich eine Legende, daß Lau Dsi nach Gi-Bin⁹² (Kaschmir) gegangen sei, dort den König bekehrt habe und selber zum Buddha geworden sei. Der Buddhismus war also danach nichts anderes als ein wiederzurückgekehrter Taoismus. Diese Legende verdichtete sich mehr und mehr, fand ihren Niederschlag in einem Buche, Lau Dsi Hua Hu Ging⁹³ d. h. „Bekehrung der Hu (Inder) durch Lau Dsi“, das dem Fo Dsu Tung Gi⁷³ (Kap. 55 fol. 354v⁰b) zufolge unter Tscheng Di⁹⁴ von Dsin (326 bis 342) von einem Taoisten Wang Fou (auch Wang Fu⁹⁵ geschrieben) veröffentlicht wurde. Dieses Buch, von dem heute noch einige Bruchstücke vorhanden sind, rief große Empörung bei den Buddhisten hervor; Gegenschriften und heftige Erklärungen erfolgten, die Streitfrage kam nicht mehr zur Ruhe, und Lau Dsi in Indien als Buddha blieb eine beliebte Vorstellung in den taoistischen Tempeln, noch im 13. Jahrhundert wird die Frage zwischen den beiden religiösen Gemeinschaften verhandelt.

Daß der Buddhismus auch bei den Konfuzianern, ungeachtet aller beiderseitigen Angleichung, doch nicht ohne Gegenwirkung bleiben konnte, ist selbstverständlich. Aber die Gegensätze haben im Norden schärfere Formen angenommen als im Süden. Die Herrscherhäuser am Yangtse waren durchweg der Lehre Śākyamunis wohlgesinnt, teilweise völlig ergeben, so sehr ihnen der konfuzianische Staatskult und die konfuzianische Ethik auch gegebene Selbstverständlichkeit blieben. Die Ansprache des Kaisers Wu Di von Tschien beim Himmelsopfer ist ein gutes Beispiel dafür. Andererseits waren die Eroberer des Nordens als Neulinge besonders eifrig darauf bedacht, den Erfordernissen

des konfuzianischen Staatsgedankens gerecht zu werden, um so ihre Herrschaftsansprüche mit dem Mantel der Gesetzmäßigkeit zu bekleiden; so haben sie sich im allgemeinen den Forderungen der im Norden ohnehin starren konfuzianischen Literaten williger gefügt als die des Südens. Kaiser Wu Di von Dschou entschied nach langen Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern der „Drei Lehren“ im Jahre 574, daß die konfuzianische Lehre an erster Stelle zu stehen habe, vor den beiden anderen (s. oben S. 421). Und diese Entscheidung hatte schließlich eine abermalige rücksichtslose Unterdrückung des Buddhismus zur Folge, weil alle Wahrheit in den „sechs kanonischen Büchern“ enthalten sei. Wu Di war es auch, der dem indischen Śramaṇa Jinagupta hohe Würden antrug, wenn er „den Riten der Konfuzianer sich anfügte“. Auf dessen beharrliche Weigerung gestattete er ihm indessen die Rückkehr in die Heimat. Da aber, wo der Buddhismus gar an den Staatskultus zu rühren wagte, stieß er immer, selbst wenn er den Herrscher auf seiner Seite hatte, auf erbittertsten Widerstand. Wir haben gesehen, welche Abscheu bei den Konfuzianern das Verbot der Verwendung von Opfertieren in We im Jahre 472 (s. oben S. 356) und in Liang 517 hervorrief. Aber auch der religiöse und philosophische Gehalt der fremden Lehre und mehr noch vielleicht ihre volkswirtschaftlichen und sittlichen Wirkungen sind Gegenstand heftiger Angriffe seitens der Literaten gewesen. Schon am Ende der Han-Zeit konnten wir beobachten, wie ein konfuzianischer Renegat, Mou Dsi⁹⁶ (I, 409), sein neues Bekenntnis gegen solche Angriffe, die nicht ohne Grundlage gewesen zu sein scheinen, verteidigen mußte. Zahllose derartige Auseinandersetzungen mit ungleichem Ausgang mögen sich abgespielt haben, von denen wir nichts mehr wissen, aber im Liang Schu (Kap. 48 fol. 5v⁰ ff.) ist uns eine besonders wirkungsvolle aufbewahrt, die um 490 aus dem Kreise um den Prinzen Siau Dsi-Liang⁹⁷ hervorging und einen scharfsinnigen Konfuzianer, Fan Tschen⁹⁸ aus der Gegend von Nan-Yang im südlichen Honan, zum Urheber hatte. Der Gegenstand war die Frage des „Erlösens der Seele“ (d. h. Sterblichkeit oder Unsterblichkeit). Etwa hundert Jahre früher war von einem der Großwürdenträger und Vertrauten Liu Yüs⁶¹, des Begründers der Sung-Dynastie, namens Dscheng Siën-Dschī (auch Dscheng Dau-Dsi⁹⁹ genannt), der von 364 bis 427 lebte, eine Abhandlung, Schen Bu Mië Lun¹⁰⁰ „Über das Nichterlöschen der Seele“ erschienen. Die darin vertretene Anschauung entsprach den Auffassungen der Schule des „Reinen Landes“ und stand im Einklang mit den Vorstellungen von dem positiven Endziel der Sukhāvati. Hui-Yüan⁵⁵ selbst hatte denn auch noch eine Abhandlung mit gleichem Titel veröffentlicht. Beide Abhandlungen sind in der zwischen 515 und 518 entstandenen Sammlung kleinerer buddhistischer Schriften Hung Ming Dsi¹⁰¹ Kap. 5 fol. 6r⁰ ff. erhalten. Hiergegen wandte sich Fan Tschen⁹⁸ in einer Gegenschrift, Schen Mië Lun¹⁰², „das Erlöschen der Seele“, die in der Form der Disputation mit einem angenommenen Gegner monistische Gedankengänge verfolgte und ganz materialistisch die Einheit von Körper und Geist, die Unzertrennlichkeit ihres Schicksals zu beweisen suchte. Die Schrift rief eine starke Aufregung hervor und gab nicht bloß Anlaß zu

wenigstens zwei Widerlegungsschriften, sondern bewog auch den Kaiser Wu Di, alle Würdenträger aufzufordern, sich zu der Frage zu äußern. Auch diese Widerlegungen sowie die zahlreichen Antworten an den Kaiser sind in Kap. 9 und 10 des Hung Ming Dsi¹⁰¹ enthalten. Nirgends zeigt sich besser als hier der aufrüttelnde Einfluß des Buddhismus, der wie ein Sturmwind in die konfuzianische Gedankenwelt hineinfuhr. Dabei stellt sich in diesem besonderen Falle eine seltsame Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses der Dogmen in der weiteren Entwicklung heraus. Während der Konfuzianismus sonst ein „Erlöschen der Seele“ nicht annimmt und wegen der Ahnenverehrung auch nicht annehmen kann, ist für den Buddhismus das „Erlöschen der Seele“ im Nirvāṇa nach allen durchlaufenen Daseinsformen das Endziel und die Erlösung. Hier aber tritt ein Konfuzianer für das „Erlöschen der Seele“ ein, und der Buddhist leugnet es. Über die Frage der Ahnenverehrung geht der erstere dabei mit ein paar nichtssagenden Redewendungen hinweg. Fan Tschen ist allerdings, wie die Gegenschriften und Antworten an Wu Di zeigen, auch bei den Konfuzianern auf scharfe Ablehnung gestoßen.

Weder die Gegnerschaft Fan Tschens⁹⁸ noch die anderer Konfuzianer bei anderen Gelegenheiten hat indessen das weitere Aufblühen des buddhistischen Kultus, der buddhistischen Wissenschaft und der buddhistischen Literatur zu hemmen vermocht. Gerade zu seiner Zeit, unter Wu Di von Liang, war Giën-Kang⁶³ eine Hochburg indisch-chinesischer Studien, wo nicht bloß fremde und einheimische Mönche — es braucht nur an so berühmte Namen wie Seng-Yu¹⁰³, Guṇavarman und Paramārtha^{62a} erinnert zu werden — neue Texte zugänglich machten, sondern auch Abschriften der im Norden übersetzten Werke in den kaiserlichen Bibliotheken gesammelt wurden. Selbst die unablässigen Kämpfe und Erschütterungen des 6. Jahrhunderts haben die Wirksamkeit der gläubens-eifrigen Śramanas wohl zeitweilig beeinträchtigen, aber niemals ganz verhindern können. Wir haben schon erwähnt, daß Wu Di von Liang eine Sammlung von 5400 Rollen zusammengebracht hatte, die von Bau-Tschang im Jahre 518 katalogisiert wurde. Kurz vorher, zwischen 510 und 515, hatte Seng-Yu¹⁰³ bereits einen Katalog des gesamten ihm erreichbaren buddhistischen Schrifttums verfaßt, der 2213 Werke aufführte, Übersetzungen sowohl wie chinesische Originalschriften (nur ein kleiner Teil davon, etwa 276, sind heute noch nachweislich vorhanden). Dieser Katalog führte den Titel Tschu San Dsang Gi Dsi¹⁰⁵, hatte also, soweit wir wissen, zum ersten Male die Schriften nach dem Grundsatz des indischen Tripitaka (=San Dsang)¹⁰⁶ geordnet, d. h. Sūtra (Ging)¹⁰⁷-, Vinaya (Lü)¹⁰⁸- und Abhidharma (Lun)¹⁰⁹-Sammlungen gesondert. „Er (Seng-Yu)¹⁰³ gruppierte die Sammlungen (Dsang = pitaka) der heiligen Schriften und ordnete danach die einzelnen Rollen“, sagt seine Lebensbeschreibung (Gau Seng Dschuan³⁵ Kap. 13 fol. 8r⁰) von ihm. Auf Seng-Yu¹⁰³ ist somit der von da ab ständig gebrauchte chinesische Ausdruck San Dsang für das buddhistische Schrifttum zurückzuführen. Das chinesische Tripitaka zeigt aber insofern eine Abweichung vom indischen, als dieses nur die als kanonisch anerkannten Schriften enthält, das chinesische

aber alle, ohne Rücksicht auf ihren kanonischen oder nichtkanonischen Charakter.

Die Wirkungen des Buddhismus auf die materielle Seite des Staatslebens müssen nach den Schilderungen der Chronisten, auch wenn man manches davon auf Rechnung konfuzianischer Feindseligkeit setzen mag, reichlich Anlaß zur Kritik geboten haben. Wir haben bereits früher die Zustände geschildert, die vielfach in den Klöstern herrschten. Sie waren oft Brutstätten des Lasters, der Erpressung und der Vergewaltigung, hier und dort vielleicht auch Ausgangspunkte politischer Zettelungen, worauf u. a. die Vorfälle unter Tai-Wu Di¹¹⁰ von We im Jahre 445 hindeuten. Wenn man dann, wie es wiederholt geschah, unbequem oder gefährlich gewordene Kaiserinnen und Haremsdamen als Nonnen in die Klöster schickte, so erhielten die letzteren auch durch solche Maßnahmen eine Bedeutung, die den Absichten des Buddha wenig entsprach. Nicht selten flüchtete sich auch die gepeinigte Bevölkerung unter den Schutz der Klöster, um dem Steuerdruck und den Frondiensten der Beamten zu entgehen. Die kultischen Prunkbauten und die Verschwendung von Gold und Edelsteinen auf Statuen und Inneneinrichtung entzogen der Staatskasse riesige Werte, die Kirche verstand es gründlich, die Gunst der Kaiser und Kaiserinnen gewinnbringend umzusetzen. Auch die Bevölkerung selbst opferte den Klöstern mehr von ihrem Hab und Gut, als im Interesse einer gesunden Volkswirtschaft wünschenswert war. Die zahllosen Weihgeschenke, meist vergoldete Buddha-Statuen, gerade aus der We-Zeit, die noch heute zutage kommen, geben einen Begriff von der gewiß nicht immer freiwilligen Gebefreudigkeit. Die Klöster und Schreine bedeckten zu tausend das Land, und die Übergriffe der herumziehenden Mönche wuchsen sich zu einer Landplage aus, gegen die man vergeblich nach Mitteln suchte. Die Geschichte des Buddhismus in den Annalen von We (Kap. 114), die keinerlei Tendenz gegen die Lehre verrät, schildert die Zustände als derartig, daß auch die den Śramanas wohlgesinnten Herrscher schließlich zu Maßnahmen gegen das überwuchernde Unwesen schreiten mußten: man erschwerte die Gründung neuer Klöster, verlegte die alten, soweit möglich, nach außerhalb der Städte, schränkte die Zahl der Mönche und Nonnen ein, verwies die ausländischen unter ihnen, wenn sie lästig wurden, des Landes, schuf eigene Behörden für die Kirche und ermahnte die Bevölkerung, sich der Sparsamkeit beim Kultus zu befleißigen. Viel geholfen zu haben scheinen diese Vorkehrungen aber nicht, denn der Verfasser schließt sein Kapitel mit folgenden Worten: „Zusammenfassend kann man die Zahl der Mönche und Nonnen angeben auf zwei Millionen, die ihrer Klöster auf mehr als 30000, die Mißbräuche aber lassen sich überhaupt nicht zählen. — Und wenn ich dies niederschreibe, so tue ich es mit Seufzen.“ Es war nicht immer konfuzianische Unduldsamkeit, wie man zuweilen behauptet, die den chinesischen Staat zu feindseligen Handlungen gegen den Buddhismus nötigte.